
Flutuação do ânimo em Espinosa: uma leitura deleuzeana*

Valéria Loturco da Silva**

Resumo: Como é possível a mente ser constituída por afetos contrários? Para entender em que circunstâncias acontece a “flutuação do ânimo”, sua ação no campo da imaginação, sua dependência do *conatus* e da consciência e seu peso ontológico, propusemo-nos à análise do conjunto de proposições que vai da P14 à P18 da parte III da *Ética* (EIII) de Espinosa. A flutuação do ânimo ocorre por obra da variação do *conatus*, ou seja, do esforço do indivíduo de perseverar na existência em seu duplo aspecto: mecânico (para manter a relação de movimento e de repouso que o caracteriza) e dinâmico (para aumentar sua potência de agir), cujo desempenho leva à transitividade dos afetos-paixão e da consciência, o que é evidenciado na leitura deleuzeana.

Palavras-chave: flutuação do ânimo, *conatus*, esforço, potência, consciência

O conjunto de proposições da parte III da *Ética* (Espinosa 4) que vai da P14 à P18 tem pelo menos três características:

1) Retoma questões abordadas na parte II da *Ética* (EII) sobre as afecções para considerá-las sob a perspectiva dos afetos. Isso porque nossos afetos decorrem das afecções que temos, conforme elas componham conosco ou tendam a nos decompor.

2) Somente agora sabemos que desde EII, de maneira implícita, tanto quanto em EIII, de forma explícita, era e é o *conatus* o ator principal: em EII, em seu aspecto mecânico e em EIII, em seu aspecto dinâmico. EII trata do jogo das afecções e do esforço do indivíduo de se renovar e de conservar sua relação característica de movimento e repouso (caráter mecânico). EIII trata do jogo dos afetos e do esforço do indivíduo de perseverar em seu ser por meio de sua potência de agir (caráter dinâmico).

3) Com esse conjunto de proposições, é-nos dada, a cada proposição e sob um aspecto distinto e complementar, a definição genética de flutuação do ânimo, importante para entendermos como nossa mente pode se constituir por afetos contrários simultâneos,

* Texto apresentado em seminário durante reunião do Grupo Espinosano com modificações.

** Doutora em Filosofia pela USP.

sobretudo em seu aspecto ontológico.

P14 EIII: Se a mente foi uma vez afetada simultaneamente por dois afetos, quando depois for afetada por um deles, o será também pelo outro.

Demonstração

Se o Corpo humano foi uma vez afetado simultaneamente por dois corpos, quando depois a Mente imaginar um deles, de imediato se recordará do outro (pela prop. 18 da parte II). Ora, as imaginações da Mente indicam mais os afetos do nosso Corpo do que a natureza dos corpos externos (pelo corol. da prop. 16 da parte II), portanto, se o Corpo e, por conseguinte, a Mente (ver def. 3 desta parte) foi uma vez afetada simultaneamente por dois afetos, quando depois for afetada por um deles o será também pelo outro. C.Q.D.

1) Uma paridade entre afecções do corpo e afetos da mente é estabelecida no início da demonstração e na proposição 14, já que esta discorre sobre os afetos da mente (“se a mente foi uma vez afetada simultaneamente por dois afetos”...) e aquela, sobre as afecções do corpo (“se o corpo humano foi uma vez afetado simultaneamente por dois corpos” ...). Essa paridade é observável também na última frase da demonstração (“se o Corpo e, por conseguinte, a Mente” ...). As paridades são conseqüências (ou particularizações) de uma proposição mais geral, a P 7 da EII que afirma que “a ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas”. Além de evidenciar com tal paridade que mente e corpo são duas maneiras de abordar a mesma coisa (como, por exemplo, no escólio da P21 da EII¹).

2) Outrossim no início da demonstração, ocorre uma transcrição quase literal da P18 da EII (“se o corpo humano tiver sido afetado uma vez por dois [ou mais] corpos em simultâneo, quando depois a mente imaginar um deles, imediatamente se recordará do[s] outro[s]”). Essa transcrição tem uma função importante:

- demonstrar o jogo dos afetos da mesma maneira que o jogo das afecções, sobretudo, no que tange à atividade de recordar. Sendo a Memória “uma concatenação de idéias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano, a qual ocorre

na mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano” (escol. P18 da EII), os afetos obedecerão à mesma ordem de concatenação. A mente imagina ou recorda porque há vestígios de um corpo externo que impulsionou algumas partes de seu corpo, o dispôs e o afetou de determinada maneira. Portanto, se o corpo for disposto de tal maneira que a mente imagine dois afetos em simultâneo, quando ela imaginar (ou lembrar) um dos dois, imediatamente se recordará do outro. Esse é o primeiro passo para entendermos o que é a flutuação do ânimo: o processo rememorativo.

3) Com a menção ao corolário 2 da P16 da EII, que diz que “as idéias que temos dos corpos externos indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos”, Espinosa realiza uma transposição do procedimento da mente e corpo em relação as afecções para o campo dos afetos. Portanto, a mesma coisa ocorre no que concerne aos afetos, a saber, as imaginações da Mente indicam mais os afetos do nosso Corpo do que a natureza dos corpos externos. Assim sendo, os afetos determinantes da flutuação do ânimo dependerão mais de uma disposição de nosso corpo e mente do que dos corpos exteriores.

Espinosa evidencia, com isso, que os afetos-sentimentos (*affectus*) são idéias ou modos de pensar, como afirma o axioma 3² da EII, e que podem ser considerados afecções (definição 3³ da EIII) e um tipo particular de idéia (na *definição geral dos afetos*, o afeto-paixão é definido como “uma idéia confusa”⁴). É certo que o afeto supõe uma imagem (afecção corporal) ou idéia, mas não se reduz a ela, pois sua natureza é outra: a P11 da EIII⁵ mostra que o afeto-paixão é puramente transitivo, é passagem a uma maior ou menor perfeição, uma maior ou menor potência de agir do corpo e da mente. Assim sendo, o afeto é idéia porque é modo de pensar, mas possui a peculiaridade de ser transitivo, que diz respeito a um aumento ou diminuição de nosso esforço de perseverar na existência.

4) A demonstração impede um equívoco muito comum de interpretação que relaciona a afecção (*affectio*) ao corpo e o afeto (*affectus*) à mente (Cf. Deleuze 2, p.69; trad. p. 56). A EII discorre sobre as afecções corporais e suas idéias. Na demonstração da P14 da EIII, Espinosa fala em afetos tanto do corpo quanto da mente que nada mais são que a variação da potência de agir do corpo bem como a variação da potência de pensar da mente. Afirma ele: “as imaginações da mente indicam mais os afetos (*affectus*) do nosso Corpo do que a natureza dos corpos externos, portanto, se o Corpo e, por conseguinte, a

Mente, foi uma vez afetada simultaneamente por dois afetos, quando depois for afetada por um deles o será também pelo outro” (grifos nossos). É possível vislumbrar uma diferença de natureza entre afecções-imagens e afetos-sentimentos, entre *affectio* e *affectus* (se bem que estes também podem ser ditos afecções e idéias de um tipo especial, como vimos). É que as afecções denotam um estado de nosso corpo e os afetos indicam a passagem de um estado a outro (Cf. Deleuze 2, p.69; trad. p. 56), as variações de nosso *conatus*, o aumento ou a diminuição de nossa potência de agir.

5) Evocada por Espinosa, a definição 3 da EIII (“Por afeto, entendo as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as idéias dessas afecções”) (grifos nossos), por um lado, confirma a tese de que assim como a afecção, o afeto concerne tanto ao corpo quanto à mente, cujas potências de agir variam conjuntamente, ou seja, aumentam e diminuem em paridade, na mesma proporção. E por outro lado, ela é uma derivação da P7 da EII, já que indica a paridade entre corpo e mente que são uma e mesma coisa considerada por atributos diferentes, respectivamente, Extensão e Pensamento, como vimos.

P15 EIII: Qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de Alegria, Tristeza ou Desejo.

Demonstração

Suponha-se a Mente afetada simultaneamente por dois afetos, um que não aumenta nem diminui sua potência de agir e outro que ou a aumenta ou a diminui (ver post. 1 desta parte). Pela proposição precedente, é patente que quando depois a Mente for afetada, como por sua verdadeira causa, por aquele que (por hipótese) por si não lhe aumenta nem diminui a potência de pensar, imediatamente será afetada pelo outro, que lhe aumenta ou diminui a potência de pensar, isto é (pelo esc. da prop. 11 desta parte), será afetada de Alegria ou Tristeza; e por isso aquela coisa, não por si, mas por acidente, será causa de Alegria ou de Tristeza. E pela mesma via pode-se facilmente mostrar que aquela coisa pode ser, por acidente, causa de Desejo. C.Q.D.

A P15 é um desdobramento da P14 ao tratar especificamente da questão da causa por acidente. Esse é o segundo passo para Espinosa provar mais adiante a flutuação do ânimo e a possibilidade de sermos afetados por afetos contrários simultaneamente. Aqui, porém, ainda não se trata exatamente disso, mas sim de um afeto neutro e outro não. Espinosa recorre ao postulado 1 da EIII para evidenciar primeiramente a multiplicidade de maneiras com que podemos ser afetados e as variações (ou não) que essas afecções provocam em nossa potência de agir.

Como mencionamos, o *conatus* é dotado de um duplo caráter: dinâmico e mecânico (Cf. Deleuze 1, p.210). O postulado 1 da EIII considera o aspecto dinâmico do *conatus* haja vista o esforço do corpo composto de manter-se apto a ser afetado de uma pluralidade de maneiras que determina a variação de sua potência de agir. Diz o postulado: “o corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, e também de outras que não tornam sua potência de agir nem maior nem menor”. Este “postulado ou axioma”, esclarece Espinosa, se apóia no postulado 1⁶ e lemas 5⁷ e 7⁸ da P13 da EII que dão conta do aspecto mecânico do *conatus* que é o esforço do indivíduo para conservar a relação de movimento e de repouso que o caracteriza, ou seja, manter suas partes sempre renovadas e coesas sob essa relação que define sua essência. O postulado e os dois lemas apresentam a composição complexa do corpo humano e sua enorme capacidade de se modificar ao sofrer afecções sem que sua natureza se altere. O encadeamento do caráter dinâmico do *conatus* com o caráter mecânico funda, segundo Gilles Deleuze, um novo Naturalismo (em relação ao de Descartes), cuja natureza, além de movimento, é dotada também de força ou potência (Cf. Deleuze 1, p.209-210). Ele afirma que, no programa naturalista em Espinosa, “o mecanismo rege os corpos existentes infinitamente compostos. Mas, esse mecanismo remete, de início, a uma teoria dinâmica do poder de ser afetado (potência de agir e de padecer); e, em última instância, a uma teoria da essência particular que se exprime nas variações dessa potência de agir e de padecer”(Deleuze 1, p.209, trad. nossa)⁹.

Tanto quanto na P14, na P15 as causas dos dois afetos simultâneos são dois corpos externos só que neste caso, um deles, será causa por acidente. Espinosa recorre, pois, a P14 da EIII para evidenciar o caráter dinâmico do *conatus* e confirmar, de certa forma, o que ele já havia esclarecido na demonstração da P9 da EIII, a saber, que, “pelas

idéias das afecções do corpo, a mente é necessariamente cônica de si, logo, a mente é cônica de seu conatus” (grifos nossos). Então, no caso de duas afecções simultâneas, em que uma produz a variação do *conatus* e a outra não, a mente será cônica apenas do afeto que fez sua essência variar (e não da que não fez) e imaginará o mesmo afeto para as duas coisas. Por isso, ao recordar daquela coisa que por si nos foi indiferente, dada a simultaneidade das afecções, a mente imediatamente imaginará o afeto que aumentou ou diminuiu sua potência de pensar, tornando-a acidentalmente sua causa. Em outras palavras, seremos afetados de alegria ou de tristeza, e a idéia da coisa (neutra por si) será causa accidental de uma maior ou menor perfeição de nossa mente, conforme o escólio da P11 da EIII¹⁰. Então, seremos afetados por uma paixão de alegria ou de tristeza, de um lado, pela idéia da coisa neutra¹¹ por si, mas que é sua causa por acidente; e, de outro lado, pela idéia do outro objeto que por si é a verdadeira causa do afeto, conforme o escólio da P13 da EIII¹².

A respeito desse afeto de causa accidental, Espinosa diz que ele ocorre “como por sua verdadeira causa”. Trata-se, pois, de uma ilusão da consciência que, além de tomar como causa final o efeito de um corpo sobre o nosso, no caso da P15 da EIII, ela percebe apenas a variação do *conatus* de uma das afecções e não a sua neutralidade, criando a ilusão da causa por acidente como que por sua verdadeira causa.

Espinosa acrescenta outrossim que, pela mesma via, “se pode facilmente mostrar que aquela coisa pode ser, por acidente, causa de Desejo”. Para entendermos essa afirmação, precisamos recorrer ao escólio da P9 da EIII, no qual o desejo é definido como apetite quando dele se tem consciência. O apetite refere-se à mente e ao corpo conjuntamente e é o nome dado ao *conatus*, o esforço pelo qual cada coisa persevera em seu ser, cada corpo na extensão, cada mente ou idéia no pensamento. Trata-se de uma definição nominal do desejo (Cf. Deleuze 2, p.32; trad. p. 26), ao qual a consciência nada acrescenta, pois, como atesta o final do escólio da P9 da EIII, “julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apeteçamos e desejamos”, e não o contrário. Nossa consciência ou julgamento depende inteiramente de nosso desejo, da variação de nosso *conatus* em relação a uma determinada coisa. De acordo com Deleuze, “é mister, pois, que cheguemos a uma definição real do desejo que mostre ao mesmo tempo a ‘causa’ pela qual a consciência é como que cavada no processo do apetite. Ora, o apetite nada mais

é que o esforço pelo qual cada coisa encoraja-se na extensão, cada mente ou cada idéia no pensamento (*conatus*). Mas porque este esforço nos motiva a agir diferentemente segundo os objetos encontrados, devemos dizer que ele está, a cada instante, determinado pelas afecções que nos vêm dos objetos. *Essas afecções determinantes são necessariamente causa da consciência do conatus*” (Deleuze 2, p.32; trad. p.27, grifos nossos)¹³.

Para Espinosa, o desejo é um afeto; porém, ele é também definido como o esforço para perseverar na existência – perseverar é durar, o que envolve uma duração indefinida (Cf. Deleuze 2, p.136; trad. p. 104). Esta definição de caráter ontológico o distancia sobremaneira de Descartes que entendia o desejo como uma paixão que provoca uma “agitação da alma causada pelos espíritos [animais] que a dispõem a querer para o futuro as coisas que se lhe representam como convenientes”(Descartes 3, artigo 86, p. 250). O desejo ou *conatus* é, para Espinosa, segundo Lebrun (Cf. Lebrun 8, p.250), a condição de todas as paixões que são apenas variações de sua potência. Então, no caso do desejo, esse esforço, que nos faz agir diferentemente conforme o objeto encontrado, ele também será determinado da mesma maneira, dado que, por um lado, não variou em relação a uma coisa e, por outro lado, diminuiu ou aumentou sua potência em relação à outra coisa. A consciência emerge, pois, como o sentimento contínuo da passagem do mais para o menos, do menos para o mais, testemunha das variações e determinações do *conatus* em função dos outros corpos ou outras idéias; ela é também puramente transitiva, já que as afecções determinantes são necessariamente causa da variação do *conatus* e inseparáveis de um movimento de passagem a uma perfeição maior ou menor (alegria ou tristeza), conforme o corpo exterior se componha conosco ou tenda a nos decompor (Cf. Deleuze 2, p. 31-33; trad. p.26-27). Portanto, o objeto, quer esteja em presença (conjuntamente ao outro) ou em memória, a consciência criará a ilusão da causa por acidente.

Com as definições genéticas de Desejo, Alegria e Tristeza, Espinosa insere-as no contexto de uma ética e de uma ontologia que tratam da potência de agir e distanciam-se do cartesianismo cujas definições fornecem apenas as propriedades dos afetos ao afirmar que “a alegria é uma agradável emoção da alma, na qual consiste o gozo que ela frui do bem que as impressões do cérebro lhe representam como seu” e “provém da opinião que se tem de possuir algum bem”. E “a tristeza é um langor desagradável no qual consiste a incomodidade que a alma recebe do mal, do defeito que as impressões do cérebro lhe

representam como lhe pertencendo” e provém da “opinião que se tem de encerrar algum mal ou algum defeito” (Cf. Descartes 3, artigos 91, 92 e 93, p.252). Vimos que, para Espinosa, alegria e tristeza são apenas passagens ou variações em nossa potência de agir, mais ou menos perfeição, afirmação com maior ou menor intensidade de nosso esforço (ou desejo) de perseverar na existência.

Corolário: Só por termos contemplado uma coisa com um afeto de Alegria ou Tristeza de que ela própria não é causa eficiente, podemos amá-la ou odiá-la.

No corolário, Espinosa fala em “contemplação” de uma coisa com um afeto de alegria ou tristeza de que ela própria não é causa eficiente. Diz que, dessa maneira, podemos amá-la ou odiá-la. Amar e odiar, sabemos pelo escólio da P13 da EIII, são, respectivamente, alegria e tristeza conjuntamente à idéia de causa externa e que essas são suas definições genéticas. Para entendermos melhor a decorrência em amor ou ódio de uma coisa contemplada com alegria ou tristeza será preciso realizar uma análise mais atenta sobre o assunto. Na proposição 13 da EIII, ele nos oferece a gênese do amor e do ódio, a sua essência, e não segundo tradicionalmente se faz, a saber, uma apresentação de apenas uma propriedade deles conforme o caso da definição citada pelo próprio Espinosa de “amor como a vontade do amante de unir-se à coisa amada”, um “Contentamento que se dá no amante diante da presença da coisa amada e que corrobora, ou pelo menos fomenta, a Alegria do amante” (Espinosa 4, III, *Definição dos afetos*, explicação do afeto VI: amor). Confrontando tais definições com as dadas por Descartes, compreendemos a quem se endereça a crítica espinosana. Descartes afirma que “o amor é uma emoção da alma causada pelo movimento dos espíritos [animais] que a incitam a unir-se voluntariamente aos objetos que lhe parecem convenientes. E o ódio é uma emoção causada pelos espíritos que incitam a alma a querer estar separada dos objetos que se lhe apresentam como nocivos” (Descartes 3, artigo 79, p.247). A moral surge no pensamento cartesiano com a necessidade da dominação das paixões pela consciência, mas também pela inversão das paixões e ações ocorrida entre corpo e mente, ou seja, enquanto o corpo age, a alma padece e vice-versa, com a eminência de um sobre o outro de forma cruzada. Com o descruzamento desse quiasmo e com a paridade entre corpo e mente promovidos

por Espinosa, em que ambos agem conjuntamente e padecem conjuntamente, a moral entendida como empreendimento de dominação das paixões pela consciência é expulsa do pensamento (Cf. Deleuze 2, p.28; trad. p.25). Com sua expulsão, permanece apenas a definição genética que inviabiliza qualquer tentativa de análise de tom moral desse corolário.

Resta entender o que é essa referida contemplação. Segundo Luis César Oliva (Oliva 9), a contemplação tem um uso específico na *Ética* não sendo mero sinônimo de “ver” ou “conhecer”. Para ele, “contemplação é um modo de pensar singular” que “retrata um acontecimento singular”, “de modo que a mente contempla, simultaneamente com a afecção, os corpos externos causadores”. No caso, a contemplação é acompanhada de um afeto de alegria ou tristeza por uma coisa que não é a causa eficiente desse afeto. Perceber por afetos-paixões é ser determinado externamente a contemplar um singular, ou antes, um acontecimento singular que pode envolver afecções simultâneas. A mente percebe o acontecimento singular e contempla os dois corpos externos como presentes, porém, ela não fará a distinção entre os afetos, somente entre os corpos, já que apenas um fez o *conatus* variar, o outro não. Em outras palavras, os dois corpos singulares participam de um único e mesmo acontecimento singular ao qual foi relacionado um único e mesmo afeto, dadas as afecções simultâneas. Ao contemplar novamente a coisa que nos foi indiferente, em presença ou em memória, a mente a contemplará imediatamente com o mesmo afeto de alegria ou tristeza provocado pelo outro objeto, ou melhor, com o mesmo afeto de amor ou de ódio, já que tais afetos são acompanhados de uma idéia de causa externa. A contemplação simultânea preserva, porém, a distinção dos singulares contemplados, havendo apenas uma preponderância no caso do afeto que provocou uma variação do *conatus*.

Demonstração do corolário:

Pois somente deste fato decorre (pela prop. 14 desta parte) que a Mente, ao imaginar depois tal coisa, será afetada por um afeto de Alegria ou Tristeza, isto é (pelo esc. da prop. 11 desta parte), decorre que a potência da Mente e do Corpo será aumentada ou diminuída etc. E, por conseguinte (pela prop. 12 desta parte), a Mente desejará imaginá-la ou (pelo corol. da prop. 13 desta parte) a isso terá aversão, isto é (pelo esc. da prop. 13 desta parte), ela a amará ou a odiará. C.Q.D.

Como vimos, pelas idéias de afecções do corpo, a mente é cônica de si e de seu *conatus*, desde que ele apresente alguma variação de alegria (aumento) ou tristeza (diminuição). No caso de afecção simultânea de dois corpos, a mente poderá depois imaginar, ao mesmo tempo, a ambos os afetos (pela P14 da EIII) ou apenas a um deles: o que fez o *conatus* variar (pela P15 da EIII), transformando o outro em causa por acidente. Em qualquer caso, a potência de agir do corpo e a potência de pensar da mente aumentarão sua intensidade (alegria) ou a diminuirão (tristeza), conforme o escólio da P11 da EIII.

Sabemos que o amor e o ódio são, respectivamente, a alegria e a tristeza conjuntamente à idéia de causa externa. Assim sendo, no caso do amor, a mente desejará imaginar a coisa (P12 da EIII) e no caso do ódio, a mente terá aversão a imaginá-la (escólio da P13 da EIII). “Desejar” (imaginar) não deve ser entendido como sinônimo de vontade, deliberação do ânimo ou decreto livre, mas sim como o esforço (ou *conatus*) de aumentar sua potência de agir, o que leva ao exercício da potência imaginativa. E, na definição espinosana, aversão “é a tristeza conjuntamente à idéia de uma coisa que por acidente é causa de tristeza” (Espinosa 4, III, definição dos afetos, afeto IX), diferentemente da conferida por Descartes que, longe de apresentar uma definição genética, dá-nos uma propriedade dela ao dizer que aversão é a paixão “que tende à fuga do mal” (Descartes 3, artigo 87, p.250). E, por outro lado, propensão (que Espinosa não menciona nesse momento, mas que é pertinente aqui expor por ser o oposto de aversão e porque será citada mais adiante) “é a alegria conjuntamente à idéia de uma coisa que por acidente é causa de alegria” (Espinosa 4, EIII, Definição dos afetos, afeto VIII).

Escólio

Daí inteligimos como pode ocorrer que amemos ou odiemos algumas coisas sem nenhuma causa que nos seja conhecida, mas apenas por Simpatia (como dizem) e Antipatia. E a isto cabe referir também aqueles objetos que nos afetam de Alegria ou Tristeza só por terem algo semelhante aos objetos que costumam afetar-nos com aqueles afetos, como mostrarei na prop. seguinte. Bem sei que os Autores que primeiro introduziram estes nomes, Simpatia e Antipatia, quiseram significar com eles certas qualidades ocultas das coisas, contudo creio ser-nos lícito entender por tais nomes também qualidades conhecidas ou manifestas.

O enunciado do escólio da P15 da EIII leva-nos a intuir a definição genética de Simpatia e Antipatia quase como sinônimos de propensão e aversão, respectivamente, contudo, com algumas diferenças. A simpatia é o amor por alguma coisa cuja causa nos é desconhecida ou é a alegria conjuntamente à idéia de uma coisa semelhante a objetos que costumam nos afetar de alegria (causa por acidente). E a antipatia é o ódio por alguma coisa cuja causa nos é desconhecida ou é a tristeza conjuntamente à idéia de uma coisa semelhante a objetos que costumam nos afetar de tristeza (causa por acidente).

Espinosa esclarece que suas definições se opõem àquelas usuais em sua época que significam simpatia e antipatia como “certas qualidades ocultas das coisas”, já que, em sua concepção, trata-se de qualidades conhecidas ou manifestas. Segundo Michel Foucault, até o fim do século XVI, a semelhança desempenha um papel construtor do saber da cultura ocidental, e Simpatia, a quarta forma de semelhança (Foucault 7, p.33-38; trad.p.34-39)¹⁴, “atua em estado livre nas profundezas do mundo”, “suscita o movimento das coisas no mundo e provoca a aproximação das mais distantes; ela é princípio de mobilidade” (Foucault 7, p. 38; trad. p.39)¹⁵. Por ser uma instância do mesmo, observa ele, tem o perigoso poder de assimilar, ou seja, tornar as coisas idênticas umas às outras, fazendo desaparecer sua individualidade ao mesmo tempo que as torna estranhas ao que eram (cf. Foucault 7, p.38-39; trad. p.40)¹⁶. Os objetos à distância são postos em relação, relação esta que as tornam idênticas entre si. O mundo, portanto, se reduziria a uma massa homogênea se a simpatia não fosse contrabalançada por sua figura gêmea, a antipatia que “mantém as coisas em seu isolamento e impede a assimilação, encerra cada espécie na sua diferença obstinada e na sua propensão a perseverar no que é” (Foucault 7, p.39; trad. p.40)¹⁷. O jogo da antipatia tanto dispersa quanto atrai as coisas para o combate, tornando-as mortíferas (cf. Foucault 7, p.39; trad. p.40)¹⁸. Há, então, um contrabalançar constante entre simpatia e antipatia (que engloba as outras três semelhanças) para que as coisas possam se assemelhar a outras e se aproximarem delas sem se dissiparem, preservando sua singularidade, já que todas as figuras do mundo, as coisas e os animais, permanecem o que são. De maneira similar, no período pré-socrático, Empédocles de Agrigento (cerca de 490-435 a.C.), já defendia que o amor e o ódio são a força motriz e o poder das coisas por necessidade, bem como o repouso é o tempo intermediário (Cf. Aristóteles, *Física*, VIII, 1.252 a 7 (DK31 a 38)). Nada menos espinosano do que tais qualidades ocultas

que regem todo o universo escondidas nas coisas e que mais parecem qualidades morais (bem/mal).

P16 EIII: Só por imaginarmos que uma coisa tem algo semelhante ao objeto que costuma afetar a Mente de Alegria ou Tristeza, ainda que isso em que se assemelham não seja a causa eficiente destes afetos, contudo, a amaremos ou odiaremos.

Demonstração

Isso em que se assemelham, nós o havíamos contemplado no próprio objeto (por hipótese) com um afeto de Alegria ou Tristeza; e portanto (pela prop. 14 desta parte), quando a Mente for afetada pela imagem disso, imediatamente será também afetada por um ou outro destes afetos e, conseqüentemente, a coisa que percebemos ter esta semelhança será (pela prop. 15 desta parte) por acidente causa de Alegria ou Tristeza; e por isso (pelo corol. preced.), ainda que isso em que a coisa se assemelha ao objeto não seja a causa eficiente destes afetos, contudo a amaremos ou a odiaremos. C.Q.D.

Espinosa demonstra nesta proposição como acontece a flutuação do ânimo, mas também o caráter fortuito da ocorrência dos afetos conforme a ordem da concatenação das afecções do corpo e de suas idéias. Esta proposição é um desdobramento das duas anteriores, da P14 e P15, pois traz um novo tipo de ocorrência de afetos simultâneos que têm causa por acidente, além de outra que tem causa por si ou é causa eficiente dos afetos (Espinosa, porém, admite, mais adiante, que a flutuação do ânimo se origina com maior frequência de um objeto que seja causa eficiente de ambos os afetos e não por acidente). E faz isso em três movimentos:

1) Há uma contemplação antiga e costumeira, de um objeto singular que nos afetou e que é causa eficiente de nossos afetos de alegria ou de tristeza.

2) Uma outra contemplação ocorre por uma ação comparativa entre dois objetos – o costumeiro e um outro – que vislumbra um traço de semelhança entre eles e leva a uma outra afecção que se configura como um novo acontecimento singular. Há, pois, uma

afecção de semelhança em relação a apenas uma parte dos dois corpos externos que nos afeta de alegria ou tristeza.

3) Por conta desse traço de semelhança, esse objeto será causa por acidente do mesmo amor ou ódio que nos afeta o objeto costumeiro. Isso ocorrerá toda vez que a mente for afetada pela imagem desse aspecto (ou parte) semelhante, mesmo que este não seja a causa eficiente dos afetos. Trata-se de uma afecção oriunda de uma parte e outra dos corpos e não da totalidade.

Com esta proposição, Espinosa outrossim retoma vários pontos tratados na EII concernentes às afecções para se referir agora aos afetos, todos relacionados a nosso poder de ser afetado. Ele faz isso em três movimentos:

1) Que um mesmo corpo pode ser afetado de muitas maneiras por um único ou mais objetos. Conforme o axioma 1¹⁹ do lema 3 da P13 da EII. E também o postulado 3 da P13 da EII que diz: “os indivíduos componentes do Corpo humano e, conseqüentemente, o próprio Corpo humano, são afetados pelos corpos externos de múltiplas maneiras”. Que a mente é apta a perceber muitas coisas tanto quanto seu corpo de ser afetado de múltiplas maneiras, conforme a P14²⁰ da EII. Que um mesmo objeto pode nos afetar duplamente: a) por uma afecção no caso costumeira que é causa eficiente de um afeto de alegria ou tristeza, b) por uma nova afecção provocada pela semelhança com uma parte de um outro objeto, este sendo causa por acidente.

2) Que a formação do costume envolve duas noções:

a) a repetição da afecção: o escólio da P18 da EII afirma que é preciso ser afetado “muitas vezes” por determinada afecção para formar o costume. Por exemplo, ouvir diversas vezes a palavra “pomo” e ver conjuntamente o fruto. Diz também que “cada um, a partir de um pensamento, incide em outro, conforme o costume de que cada um ordenou as imagens das coisas no corpo”. Por exemplo, cavalo lembra guerra para o guerreiro e agricultura para o agricultor. E que “a partir de um pensamento incidirá em tal ou tal outro”, “conforme costumou juntar e concatenar as imagens das coisas desta ou daquela maneira”.

b) o tempo implicado na própria repetição da afecção para formar o costume. O escólio da P44 da EII diz que o tempo é perceptível pelo costume. A relação de tempo se estabelece pela passagem (movimento) de Pedro, Paulo e Simeão diante de um

observador amiúde e na mesma ordem temporal. O observador estabelecerá uma relação de tempo entre eles (presente, passado, futuro) “e isto com tanto mais constância quanto mais freqüência os tenha visto nesta ordem”²¹.

3) A concatenação de idéias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do corpo humano ocorre na mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano (cf. escólio da P18 da EII). Ou seja, ao ser afetada pela idéia da afecção de semelhança, a mente imediatamente será também afetada pelo afeto causado acidentalmente e, ao mesmo tempo, também ocorrerão as afecções e os afetos corporais.

P17 EIII : Se imaginamos uma coisa, que costuma nos afetar com um afeto de Tristeza, ter algo semelhante a outra, que costuma nos afetar com um igualmente intenso afeto de Alegria, nós a odiaremos e a amaremos simultaneamente.

Demonstração

Com efeito (por hipótese), esta coisa é por si causa de Tristeza e (pelo esc. da prop. 13 desta parte), enquanto com este afeto a imaginamos, nós a odiamos; além disso, enquanto a imaginamos ter algo semelhante a outra, que costuma nos afetar com um igualmente intenso afeto de Alegria, nós a amaremos com um igualmente intenso impulso de Alegria (pela prop. preced.); e por isso a odiaremos e a amaremos simultaneamente. C.Q.D.

Esta proposição, acrescida da demonstração e do escólio, é o momento crucial do movimento dedutivo acerca da gênese da flutuação do ânimo (que vem sendo exposta desde a P14 em suas diversas particularidades e que se encerra na próxima proposição, a P18), em que Espinosa nos oferece sua definição. Como vimos, o costume implica num processo constante e continuado de afecção que, neste caso, contribui decisivamente para a intensidade do afeto. Ou seja, o costume da afecção é proporcional à intensidade do afeto, quanto mais costumeira for a afecção (quanto mais vezes formos afetados), tão mais intenso será o afeto. Trata-se do aspecto dinâmico do *conatus*, tendo em vista que a expressão “mais intenso” denota uma variação de potência que vai de uma menor a uma maior intensidade do afeto, a depender de uma constância (costume) menor ou maior na

ocorrência da afecção.

Neste caso, os afetos são contrários e igualmente intensos e têm um traço de semelhança que provoca uma troca de sinal: do mais para o menos e do menos para o mais, considerando “o menos” como sendo a tristeza e “o mais”, a alegria. Pelo escólio da P13 da EIII, ao qual Espinosa recorre, sabemos que o ódio é a tristeza conjuntamente à idéia de causa externa e aquele que odeia esforça-se por afastar ou destruir a coisa odiada. E inversamente, o amor é a alegria conjuntamente à idéia de causa externa e aquele que ama esforça-se necessariamente para ter presente e conservar a coisa amada. A tristeza é a potência de padecer e a alegria é a potência de agir, elas são o menos e o mais do *conatus*, sua variação de intensidade, o aumento e a diminuição do esforço do indivíduo de perseverar em seu ser, de afirmar-se (tanto mais ou tanto menos) na existência.

Destarte, nesse caso, nós nos esforçaremos, ao mesmo tempo, para conservar tanto quanto para destruir ou afastar essa determinada coisa. Há, por conseguinte, dois objetos que são causas eficientes ou causas por si dos afetos de tristeza e alegria, respectivamente, igualmente intensos. E, no que tange ao traço de semelhança (apenas uma parte similar) entre eles, um é causa por acidente do afeto do outro. Ou seja, enquanto imaginamos a afecção de semelhança, amamos aquele que odiamos e odiamos aquele que amamos simultaneamente. E amamos e odiamos a mesma coisa ao mesmo tempo.

Escólio

Esta constituição da Mente, a saber, a que se origina de dois afetos contrários, é chamada flutuação do ânimo, a qual, por conseguinte, está para o afeto assim como a dúvida está para a imaginação (ver esc. prop. 44 da parte II); e a flutuação do ânimo e a dúvida não diferem entre si a não ser segundo o mais e o menos. Mas cabe notar que, na proposição precedente, deduzi as flutuações do ânimo de causas que, por si, são causa de um afeto e, por acidente, do outro; isto fiz porque assim podiam mais facilmente deduzir-se das precedentes, e não porque negue que as flutuações do ânimo se originem o mais das vezes de um objeto que seja causa eficiente de ambos os afetos. Pois o Corpo humano (pelo post. 1 da parte II) é composto de muitíssimos indivíduos de natureza diversa, e assim (pelo ax. 1 após o lema 3, que vem após a prop. 13 da parte II) pode ser afetado de muitíssimas e diversas maneiras por um e o

mesmo corpo; e vice-versa: porque uma e a mesma coisa pode ser afetada de muitas maneiras, então ela também poderá afetar de muitas e diversas maneiras uma e a mesma parte do corpo. Disso podemos facilmente conceber que um e o mesmo objeto pode ser causa de múltiplos e contrários afetos.

No escólio, a definição genética de flutuação do ânimo é finalmente enunciada. Segundo Espinosa, a flutuação do ânimo é esta constituição da mente que se origina de dois afetos contrários. Trata-se, pois, da variação dinâmica do *conatus* para o mais e para o menos simultaneamente. Ele evoca o escólio da P44 da EII para mostrar uma proporcionalidade entre a flutuação do ânimo (isto é, do *conatus*) e a flutuação da imaginação, a qual conduz o indivíduo a uma dúvida, pois o leva a uma contemplação contingente das coisas relacionadas tanto com o tempo presente quanto com o passado ou o futuro em relação à sua ocorrência. Tais flutuações do ânimo e da dúvida, conforme Espinosa, diferem entre si somente segundo o mais e o menos, conforme uma maior ou menor flutuação, seja ela mais intensa ou menos intensa. No escólio da P18 da EIII (a próxima proposição), veremos a seqüência desse processo de aproximação entre ambas flutuações.

Em prosseguimento à proposição e à demonstração, que versaram sobre a intensidade dos afetos, o escólio continua a explicar a flutuação do ânimo por seu aspecto dinâmico, mas, além disso, introduz o aspecto mecânico do *conatus*, motivado pela constatação de que, na maioria das vezes, um mesmo objeto é causa eficiente de vários afetos. As variações do *conatus*, por um lado, enquanto este é determinado por tal ou tal afecção, por tal ou tal afeto, são as variações dinâmicas de nossa potência de agir e, por outro lado, é também o esforço de conservar a relação de movimento e de repouso que nos caracteriza, revelando o seu aspecto mecânico. Ao recorrer ao postulado 1²² da P13 da EII, que discorre sobre a complexa composição do corpo humano e que lhe confere uma grande capacidade de mutação sem alterar sua natureza, Espinosa expõe o aspecto mecânico do *conatus*, a saber, o esforço de conservar as partes renovadas e coesas sob a mesma relação característica de movimento e repouso. Os aspectos mecânico e dinâmico do *conatus* são outrossim expostos no axioma 1²³ após o lema 3 da P13 da EII, que Espinosa cita, ao mostrar o poder de afetar e ser afetado do indivíduo, o esforço de

manter o corpo apto a ser afetado de muitíssimas maneiras por diversos corpos, mas, sobretudo, no nosso caso, por um só corpo ou uma só parte do corpo e vice-versa. Segundo Deleuze (1, p.210, trad. nossa), “os caracteres dinâmicos do *conatus* se encadeiam com os caracteres mecânicos”²⁴ que possibilita o fato de “um só e o mesmo objeto poder ser causa de múltiplos e contrários afetos” (Espinosa 4, III, escólio da P17).

P18 EIII : O homem, a partir da imagem de uma coisa passada ou futura, é afetado pelo mesmo afeto de Alegria ou Tristeza que a partir de uma coisa presente.

Demonstração

Durante o tempo em que o homem é afetado pela imagem de alguma coisa, contemplará a coisa como presente, ainda que não exista (pela prop. 17 da parte II e seu corol.), e não a imagina como passada ou futura senão enquanto sua imagem está unida à imagem do tempo passado ou futuro (ver esc. da prop. 44 da parteII). Por isso a imagem da coisa, considerada apenas em si mesma, é a mesma, quer referida ao tempo futuro ou passado, quer ao presente, isto é (pelo corol. 2 da prop. 16 da parte II), a constituição do Corpo, ou o afeto, é a mesma, quer a imagem seja de uma coisa passada ou futura, quer de uma coisa presente; e por isso o afeto de Alegria e de Tristeza é o mesmo, quer a imagem seja de uma coisa passada ou futura, quer de uma coisa presente. C.Q.D.

Com o conjunto da proposição 18, da demonstração e, sobretudo, dos escólios, encerra-se o processo de definição genética da flutuação do ânimo. A P17²⁵ da EII e seu corolário²⁶ atestam a autonomia da imagem da coisa em relação à imagem do tempo. Neles, afirma-se que enquanto a imagem de alguma coisa afetar o nosso corpo, a mente a contemplará como presente mesmo que ela não mais exista. Segundo Oliva (2008), na P17 da EII, a contemplação é a afirmação da presença tanto da própria afecção, que compartilha necessariamente a existência em ato do corpo, quanto da afirmação do corpo externo.

Destarte, considerando tão-somente a contemplação do objeto externo, a imagem do tempo não se encontra unida a ele. Em outras palavras, podemos imaginar uma coisa sempre como presente ou existente até que sua imagem seja associada à imagem do tempo passado ou futuro. O escólio da P44 da EII nos informa que “imaginamos o tempo a partir do fato de imaginarmos que os corpos se movem uns mais lentamente que outros, ou mais rapidamente, ou com igual rapidez”. A percepção do tempo tem a ver com uma associação mental entre a imagem da coisa externa e a imagem do tempo. Em *Pensamentos metafísicos (Cogitata Metaphysica)*, parte 1, capítulo 1, Espinosa afirma que o tempo serve para explicar a duração (Espinosa 5, p.4). Na Carta nº 12 (*ou Carta sobre o Infinito*) de 20 e abril de 1663 a *Lodewijk Meijer*, ele sustenta que a origem do tempo decorre de determinarmos a duração, que explica a existência dos modos finitos, separada da maneira como flui das coisas eternas (cf. Espinosa 6, p.374). Diz Espinosa que o tempo serve para delimitar a duração e é uma operação realizada pela imaginação. Portanto, o tempo é considerado “um modo de pensar, ou melhor, de imaginar”. Depende, pois, só da imaginação que contemplemos as coisas como contingentes a respeito do passado e do futuro. O escólio da P44²⁷ da EII afirma que imaginamos o tempo, ou melhor, o presente, o passado e o futuro de uma coisa se unirmos a afecção da coisa à imagem de um desses tempos, ou seja, se as imaginarmos conjuntamente. Tida em si mesma, a imagem da coisa permanece a mesma quer seja referida ao presente, ao passado ou ao futuro, isto é, a imaginamos da mesma maneira. Isso ocorre igualmente em relação aos nossos afetos e à constituição de nosso corpo, percebido por meio das idéias que temos dos corpos externos, que também não se alteram com a imaginação do tempo.

Em outras palavras, a imagem do tempo não implica em mudança da coisa exterior, logo, o que nos permite concluir que a constituição de nosso corpo também permanece a mesma, considerando o enunciado do corolário 2 da P16 da EII, que diz “que as idéias que temos dos corpos externos indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos”. Ao deixar inalterável o corpo exterior e o nosso corpo, a imagem do tempo não provoca outrossim nenhuma variação em nosso *conatus* e, por decorrência, em nossos afetos. Como vimos, apenas somos cômicos de nós mesmos e de nosso *conatus* por meio das idéias das afecções dos corpos que, neste caso, não sofrem mudança. Isso significa que o *conatus* permanecerá o mesmo qualquer que seja a imagem

do tempo (passado, presente, futuro); ele não aumentará nem diminuirá, não ficará mais ou menos intenso, ou seja, a alegria ou a tristeza será a mesma.

Segundo Deleuze, as variações contínuas de perfeição definem os afetos como durações (e não exatamente como tempo), mediante as quais passamos para uma perfeição maior ou menor. Ele explica que os afetos são transições, passagens vivenciadas, durações vividas que abarcam a diferença entre dois estados ou afecções corporais, portanto, que se explicam pela duração e envolvem mais ou menos realidade que antes (cf. Deleuze 2, p.68-70; trad. p.55-56). Apesar dessa problematização do assunto, como vimos, o afeto permanece invariável porque, no caso, se trata da imagem do tempo que deixa inalteradas nossas afecções, nossa constituição corporal e nosso *conatus*.

Escólio 1

Chamo aqui a coisa de passada ou futura enquanto por ela fomos ou seremos afetados. P. ex., enquanto a vimos ou veremos, nos revigorou ou revigorará, nos lesou ou lesará, etc. Com efeito, enquanto assim a imaginamos, nesta medida afirmamos sua existência, isto é, o Corpo não é afetado por nenhum afeto que suprima a existência da coisa; e por isso (pela prop. 17 da parte II) o Corpo é afetado pela imagem desta coisa da mesma maneira que seria se a própria coisa se achasse presente. Mas na verdade, porque o mais das vezes ocorre que aqueles experimentados em muitas coisas flutuam durante o tempo em que contemplan a coisa como futura ou passada, e duvidam muito da ocorrência dela (ver esc. da prop. 44 da parte II), daí decorre que os afetos que se originam de semelhantes imagens das coisas não são tão constantes mas, ao contrário, são o mais das vezes perturbados pelas imagens de outras até que os homens estejam mais certos da ocorrência da coisa.

Segundo Espinosa, a partir de uma imagem de uma coisa passada ou futura, pode acontecer que sejamos afetados pelo mesmo afeto de alegria ou tristeza pelo qual seríamos afetados a partir da imagem de uma coisa presente. Dessa maneira, a mente afirma sua existência e o corpo não é afetado por nenhum afeto que a suprima. Trata-se de imaginações de coisas passadas ou futuras (ex.: vimos e veremos) que não estão associadas a afetos que a excluam. A P17 da EII²⁸ afirma que a mente contempla um corpo

externo como existente em ato até o corpo ser afetado por uma afecção que a extinga.

Contudo, nunca podemos estar certos das coisas singulares (conforme o corolário da P31 da EII²⁹), embora possa acontecer que não duvidemos da ocorrência delas. Mas, uma coisa é não duvidar de algo, outra é ter certeza. Vimos na P43³⁰ e seu escólio³¹ e no escólio da P49³², todos da EII, que a certeza não é privação de dúvida. Antecipamos parcialmente o escólio 2 da P18 da EIII para mostrar que quando imaginamos uma coisa passada ou futura, de ocorrência duvidosa ou contingente, que implicam em afetos inconstantes como a Esperança e o Medo, nosso corpo poderá ser afetado por afetos que suprimam a existência dessa coisa, eliminando assim a dúvida, e transformando-se, respectivamente, em Segurança e Desespero.

O exemplo dado no escólio da P44 da EII serve para esclarecer sobre a flutuação da imaginação ou da dúvida (afecções), mas também, de certa maneira, da flutuação do ânimo (afetos). Diz ele: “Porque, se acontece alguma vez de num outro entardecer vir Jacó em lugar de Simeão, então no dia seguinte, imaginará com o entardecer ora Simeão, ora Jacó, mas não a ambos em simultâneo; pois se supõe que viu no período da tarde só um deles, não ambos em simultâneo. E assim sua imaginação flutuará e com o futuro entardecer imaginará ora um, ora outro, isto é, não contemplará nenhum certamente, mas ambos contingentemente como futuros. E esta flutuação da imaginação será a mesma se for a imaginação das coisas que contemplamos da mesma maneira com relação ao tempo passado ou ao presente, e conseqüentemente imaginaremos como contingentes as coisas relacionadas tanto com o tempo presente quanto com o tempo passado ou futuro” (grifos nossos). A dúvida em relação à afecção (e não à imagem do tempo) leva a uma inconstância dos afetos que flutuará até que estejamos certos da ocorrência da coisa. Isso mostra que, enquanto houver dúvida, obviamente, não contemplamos nenhum acontecimento com certeza, só contingentemente, conforme a flutuação da imaginação. Se inferirmos que a dúvida sempre se faz acompanhar de uma flutuação do ânimo ou da variação de um afeto de tristeza ou de alegria, entenderemos porque Espinosa não distingue ambas flutuações a não ser para o mais ou para o menos (intenso), como afirmou no escólio da P17 da EIII.

Escólio 2

Pelo que assim foi dito, inteligimos o que são Esperança, Medo, Segurança,

Desespero, Júbilo e Remorso. Pois a Esperança é nada outro que a Alegria inconstante originada da imagem de uma coisa futura ou passada, de cuja ocorrência duvidamos. O Medo, ao contrário, é a Tristeza inconstante originada da imagem de uma coisa duvidosa. Além disso, caso a dúvida seja suprimida desses afetos, da Esperança faz-se a Segurança, e do Medo, o Desespero; a saber, a Alegria ou a Tristeza originadas da imagem de uma coisa que tememos ou esperamos. O Júbilo, ademais, é a Alegria originada da imagem de uma coisa passada, de cuja ocorrência duvidáramos. O Remorso, enfim é a tristeza oposta ao júbilo.

As flutuações do ânimo e da imaginação ou da dúvida participam da definição genética dos afetos-paixões Esperança e Medo. Isso significa que nestes afetos o *conatus* varia inconstantemente e em simultâneo para o mais e para o menos, ele aumenta e diminui sua potência de agir ao mesmo tempo. Essas duas paixões envolvem a dúvida e a imagem do tempo em sua gênese, o que é um indicador de acontecimentos contingentes. Portanto, a flutuação do ânimo deve-se à ocorrência contingente, à inconstância dos afetos e à dúvida, mas não à imagem do tempo (passado ou futuro) que, como vimos, não exclui a presença da coisa na mente. Contudo, a flutuação do ânimo cessa com a supressão da dúvida, o que ocorre no caso dos outros quatro afetos: Segurança, Desespero, Júbilo e Remorso, todos derivados da Esperança e do Medo.

A Esperança é a Alegria e o Medo é a Tristeza, ambos inconstantes e originados da idéia de uma coisa futura ou passada de cuja ocorrência até certo ponto duvidamos. Espinosa explica que não há Esperança sem Medo nem Medo sem Esperança (Espinosa 4, III, *Definição dos afetos*). Quem é afetado pela Esperança e duvida da ocorrência da coisa, imagina algo que exclui a existência da coisa futura, por isso se entristece. Então, na realidade, a Esperança possui um viés de tristeza, posto que, embora esperançoso, tem-se medo de que a coisa não ocorra. Quem é afetado pelo Medo e duvida da ocorrência da coisa que odeia, imagina algo que exclua a existência e se alegra com isso, embora continue a sentir tristeza. Por essa via, demonstra-se que a Esperança e o Medo são expressões de flutuações do ânimo e de dúvida, pois são constituídos por afetos contrários e concomitantes de tristeza e alegria: sentimos tristeza e alegria simultaneamente tanto na Esperança como no Medo.

A Segurança é a Alegria e o Desespero é a Tristeza, ambos originados da idéia de uma coisa futura ou passada da qual foi suprimida a causa de duvidar que fez cessar a flutuação do ânimo. Então, da Esperança se origina a Segurança e do Medo, o Desespero, enquanto é extinguida a causa de duvidar da ocorrência da coisa, o que acontece quando se imagina a coisa passada ou futura estar presente; ou então porque se imagina outras coisas que excluem a existência daquelas que o faziam duvidar. O Júbilo é a Alegria e o Remorso é a Tristeza, conjuntamente à idéia de uma coisa passada que ocorreu contra toda Esperança, ou seja, de cuja ocorrência duvidávamos e que não mais faz o ânimo flutuar.

* * *

Vimos que os afetos de alegria e tristeza são puramente transitivos, uma variação do *conatus* e que o processo rememorativo nos traz à presença, pela imaginação, tanto o objeto quanto o afeto pelo qual ele nos afetou, independente da imagem do tempo que por ventura esteja associada a ele. Outrossim vimos que a causa por acidente é uma espécie de ilusão da consciência, já que somos cômicos apenas da variação de nosso *conatus* e não da neutralidade casual de algum objeto. Assim sendo, numa afecção simultânea com dois corpos, um neutro outro não, ambos passam a ser causa do mesmo afeto: um por si (causa eficiente) e outro por acidente. Soubemos também que o costume da afecção é proporcional à intensidade do afeto e, na falta dele, pode ocorrer a dúvida, que fará nossa imaginação flutuar. Teremos, pois, uma contemplação contingente das coisas relacionadas com o tempo presente, passado e futuro quanto à sua ocorrência. O fato de sermos afetados pelo mesmo corpo de várias maneiras – com alguns afetos que nos favorecem e outros que nos prejudicam – faz nosso ânimo flutuar e nossa mente se constituir por afetos contrários e simultâneos.

As flutuações do ânimo ocorrem especificamente nos afetos-paixões, jamais dos afetos-ações, dos quais somos causas adequadas e que se originam de afecções internas e idéias adequadas que exprimem diretamente a essência do corpo afetante e marcam a conveniência interior de nossa essência, das outras essências e da essência de Deus. Esses afetos ou sentimentos ativos são tão-somente alegrias e amores especiais, pois não se definem por um aumento da nossa perfeição ou potência de agir, mas pela plena posse

formal dessa potência ou perfeição. Essas alegrias ativas chamam-se beatitudes e não implicam mais em transições ou passagens, mas exprimem-se umas às outras conforme um modo da eternidade, juntamente com as idéias adequadas das quais decorrem (cf. Deleuze 2, p. 72; trad. p.57-58).

Spinoza on soul's flotation: a deleuzian interpretation

Abstract: How it is possible for the mind to be constituted by contrary affections? In order to understand in what circumstances happens “the flotation of the animus”, its action in the imagination field, its ontological meaning and its dependence on the conatus and on the conscience, we intend to analyse the propositions 14 to 18 of the third part of Spinoza’s Ethics. The flotation of the animus occurs due to conatus variation, that is, due to individual’s effort to perservere in the existence in its double aspect: mechanic (to maintain the proportion of movement to rest that characterizes it) and dynamic (to increase its potency of acting), whose acting leads to a transitive character of the affection-passion and of the conscience, what is evidenced by Deleuze’s interpretation.

Keywords: flotation of the *animus*, *conatus*, effort, potency, conscience

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1. DELEUZE, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.
2. _____, *Spinoza – Philosophie Pratique*, Paris, Minuit, 1981; trad. *Espinosa – Filosofia Prática*, São Paulo, Escuta, 2002.
3. DESCARTES, René, *Les passions de l'âme*, 1649; trad. *As paixões da alma*, in col. *Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1983.
4. ESPINOSA, Baruch, *Ethica*, 1677; *Ética*, tradução feita a partir do original em latim pelo Grupo Espinosano.
5. _____, *Cogitata Metaphysica*, 1663; trad. *Pensamentos Metafísicos*, in col. *Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1983.
6. _____, *Carta no. 12 – (ou Carta sobre o Infinito) a Lodewijk Meijer*, de 20 de abril de 1663, in col. *Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1983.
7. FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, trad. *As palavras e as coisas*, São Paulo, Martins Fontes, 1992.
8. LEBRUN, Gérard, in *As paixões da alma* in col. *Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1983.
9. OLIVA, Luis César, *O uso do termo contemplação na Ética II*, texto fornecido pelo

autor e proferido em seminário durante reunião do Grupo Espinosano no primeiro semestre de 2008.

NOTAS:

1 - [...] “A Mente e o Corpo são um e o mesmo indivíduo, o qual é concebido seja sob o atributo Pensamento seja sob o da Extensão”. [...] (Espinosa 4, II, escólio P21)

2 - “Modos de pensar como amor, desejo, ou quaisquer outros que sejam designados pelo nome de afeto do ânimo, não se dão caso no mesmo indivíduo não se dê a idéia da coisa amada, desejada etc. Mas a idéia pode dar-se ainda que não se dê nenhum outro modo de pensar”. (Espinosa 4, II Axioma 3)

3 - “Por afeto, entendo as afecções do corpo pela quais a potência de agir do próprio corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as idéias destas afecções”. (Espinosa 4, III, definição 3; grifos meus).

4 - “O afeto que é dito Pathema [paixão] do ânimo é uma idéia confusa pela qual a mente afirma de seu corpo ou de uma de suas partes uma força de existir maior ou menor do que antes e, dada [esta idéia], a mente é determinada a pensar uma coisa de preferência à outra”. (Espinosa 4, III, *Definição geral dos afetos*).

5 - “O que quer que aumente ou diminua, favoreça ou coíba a potência de agir de nosso Corpo, a idéia desta mesma coisa aumenta ou diminui, favorece ou coíbe a potência de pensar de nossa Mente”. (Espinosa 4, III, P11).

6 - “O Corpo humano é composto de muitíssimos indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é assaz composto” (Espinosa 4, II, postulado 1 da P13).

7 - “Se as partes componentes de um Indivíduo se tornam maiores ou menores, mas em proporção tal que, como dantes, todas conservam umas com as outras a mesma proporção de movimento e de repouso, da mesma maneira o Indivíduo manterá a sua natureza de antes sem nenhuma mutação de forma”. (Espinosa 4, II, lema 5 da P13).

8 - “Além disso, um Indivíduo assim composto mantém a sua natureza, quer se mova por inteiro, quer esteja em repouso, quer se mova em direção a este, ou àquele lado, contanto que cada parte mantenha o seu movimento e que o comunique às outras como dantes”. (Espinosa 4, II, lema 7 da P13).

9 - Orig. : “Le mécanisme régit des corps existants infiniment composés. Mais ce mécanisme renvoie d’abord à une théorie dynamique du pouvoir d’être affecté (puissance d’agir e de pâtir) ; et, en dernière instance, à une théorie de l’essence particulière, qui s’exprime dans les variations de cette puissance d’agir et de pâtir”.

10 - “Vimos, assim, que a Mente pode padecer grandes mutações e passar seja a uma

perfeição maior, seja a uma menor, e certamente estas paixões nos explicam os afetos de Alegria e Tristeza. Assim, por *Alegria*, entenderei na seqüência a *paixão pela qual a Mente passa a uma maior perfeição*. Por Tristeza, a *paixão pela qual ela passa a uma menor perfeição*”. [...] (Espinosa 4, III, escólio da P11).

11 - A neutralidade parece ocorrer quando em comparação à outra coisa.

12 - “Disto claramente inteligimos o que sejam o Amor o Ódio. A saber, o *Amor* é nada outro que a *Alegria conjuntamente à idéia de causa externa* e o *Ódio* é nada outro que a *Tristeza conjuntamente à idéia de causa externa*. Em seguida, vemos que aquele que ama esforça-se necessariamente para ter presente e conservar a coisa que ama; e, inversamente, aquele que odeia esforça-se para afastar e destruir a coisa de que tem ódio”. [...] (Espinosa 4, III, escólio da P13).

13 - Orig. : “Il faut donc que nous arrivions à une définition réelle du désir, qui montre du même coup la ‘causa’ par laquelle la conscience est comme creusée dans le processus de l’appétit. Or, l’appétit n’est rien d’autre que l’effort par lequel chaque chose s’efforce de persévérer dans son être, chaque corps dans l’étendue, chaque âme ou chaque idée dans la pensée (*conatus*). Mais, parce que cet effort nous pousse à agir différemment suivant les objets rencontrés, nous devons dire qu’il est, à chaque instant, déterminé par les affections qui nous viennent des objets. *Ce sont ces affections déterminantes qui sont nécessairement cause de la conscience du conatus*”.

14 - As outras três semelhanças são 1º. Conveniência (por proximidade de lugar e propriedades), 2º. Emulação (por distanciamento como um reflexo), 3º. Analogia (superpõe as outras duas: semelhanças mais sutis das relações).

15 - Orig. : “La sympathie joue à l’état libre dans les profondeurs du monde”, “elle suscite le mouvement des choses dans le monde et provoque le rapprochement des plus distantes. Elle est principe de mobilité”. Foucault cita com fontes bibliográficas os autores do século XVII G. Porta, *Magie naturelle*, trad. Francesa, Rouen, 1650, p.72; J. Cardan, *De la subtilité*, trad. Francesa, Paris, 1656, p.154 e S.G.S. *Annotations au Grand Miroir du Monde de Duchesne*, p.498.

16 - Pela simpatia, as coisas são atraídas por um movimento exterior (como o do girar do girassol com a curva do sol) que suscita, em segredo, um movimento interior, um deslocamento de qualidades que mutuamente se substituem. Por exemplo, o fogo porque quente e leve se eleva no ar, mas perde sua secura (que o aparentava à terra) e adquire certa umidade (que o relaciona à água e ao ar), e desaparece em vapor, tornando-se ar.

17 - Orig.: “Celle-ci maintient les choses em leur isolement et empêche l’assimilation; elle enferme chaque espèce dans sa différence obstinée et sa propension à persévérer en ce qu’elle est”.

18 - Mencionando J. Cardan, Foucault cita como exemplo de antipatia o caso em que a

natureza deu por inimigo ao pernicioso crocodilo o rato da Índia. Este o espera adormecer para entrar em seu organismo por sua goela aberta e roer-lhe suas entranhas saindo enfim pelo ventre do animal morto. O rato, por sua vez, tem à sua espreita, como inimigo, a aranha.

19 - “Todas as maneiras como um corpo é afetado por outro corpo seguem da natureza do corpo afetado e simultaneamente da natureza do corpo afetante, tal que um só e o mesmo corpo é movido diferentemente conforme a diversidade de natureza dos corpos moventes e, inversamente, diferentes corpos são movidos diferentemente por um só e mesmo corpo”. (Espinosa 4, II, axioma 1 do lema 3 da P13).

20 - “A mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu corpo de múltiplas maneiras”. (Espinosa 4, II, P14).

21 - “Suponhamos pois um menino que pela primeira vez ontem pela manhã tenha visto Pedro, ao meio-dia Paulo e ao entardecer Simeão, e que hoje de novo pela manhã tenha visto Pedro. Pela proposição 18 desta parte é patente que tão logo veja a luz matutina, imaginará o sol percorrendo a mesma parte do céu que no dia anterior, ou seja, um dia inteiro, e simultaneamente com o amanhecer imaginará Pedro, com o meio-dia Paulo e com o entardecer Simeão, isto é, imaginará a existência de Paulo e de Simeão com relação ao tempo futuro, e pelo contrário, se ao entardecer vir Simeão, relacionará Paulo e Pedro ao tempo passado, a saber, imaginando-os simultaneamente com o tempo passado; e isto com tanto mais constância quanto mais frequência os tenha visto nesta ordem”. (Espinosa 4, II, escólio da P44).

22 - “O Corpo humano é composto de muitíssimos indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é assaz composto”. (Espinosa 4, II, postulado 1 da P13)

23 - “Todas as maneiras como um corpo é afetado por outro corpo seguem da natureza do corpo afetado e simultaneamente da natureza do corpo afetante, tal que um só e o mesmo corpo é movido diferentemente conforme a diversidade de natureza dos corpos moventes e, inversamente, diferentes corpos são movidos diferentemente por um só e mesmo corpo”. (Espinosa 4, II, axioma 1 após o lema 3 da P13).

24 - Orig.: “Les caractères dynamiques du *conatus* s’enchaînent avec les caractères mécaniques”.

25 - “Se o Corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de um Corpo externo, a Mente humana contemplará esse mesmo corpo externo como existente em ato ou como presente a si, até o Corpo ser afetado por uma afecção que exclua a existência ou a presença daquele mesmo corpo”. (Espinosa 4, II, P17).

26 - “A Mente poderá contemplar, como se estivessem presentes, os corpos externos pelos quais o Corpo humano foi afetado uma vez, ainda que não existam nem estejam presentes”. (Espinosa, II, corolário da P17).

27 - “Suponhamos pois um menino que pela primeira vez ontem pela manhã tenha visto Pedro, ao meio-dia Paulo e ao entardecer Simeão, e que hoje de novo pela manhã tenha visto Pedro. Pela proposição 18 desta parte é patente que tão logo veja a luz matutina, imaginará o sol percorrendo a mesma parte do céu que no dia anterior, ou seja, um dia inteiro, e simultaneamente com o amanhecer imaginará Pedro, com o meio-dia Paulo e com o entardecer Simeão, isto é, imaginará a existência de Paulo e de Simeão com relação ao tempo futuro, e pelo contrário, se ao entardecer vir Simeão, relacionará Paulo e Pedro ao tempo passado, a saber, imaginando-os simultaneamente com o tempo passado; e isto com tanto mais constância quanto mais frequência os tenha visto nesta ordem”. (Espinosa 4, II, P44).

28 - “Se o Corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de um Corpo externo, a Mente humana contemplará esse mesmo corpo externo como existente em ato ou como presente a si, até o Corpo ser afetado por uma afecção que exclua a existência ou a presença daquele mesmo corpo”. (Espinosa 4, II, P17).

29 - “Donde segue serem contingentes e corruptíveis todas as coisas particulares. Pois da duração delas não podemos ter nenhum conhecimento adequado e é isso que por nós deve ser inteligido por contingência e possibilidade de corrupção das coisas. Com efeito, afora isso, não é dado nenhum contingente”. (Espinosa 4, II, P31).

30 - “Quem tem uma idéia verdadeira sabe simultaneamente ter uma idéia verdadeira e não pode duvidar da verdade da coisa”. (Espinosa 4, II, P43).

31 - “No escólio da proposição 21 desta parte expliquei o que é uma idéia da idéia; mas é de notar que a proposição precedente é por si suficientemente manifesta. Pois ninguém que tem uma idéia verdadeira ignora que uma idéia verdadeira envolve suma certeza; com efeito, ter uma idéia verdadeira não significa nada outro que conhecer uma coisa perfeitamente, ou seja, da melhor maneira; nem decerto pode alguém duvidar dessa coisa, a não ser que acredite uma idéia ser algo mudo, ao feitio de uma pintura num quadro, e não um modo de pensar, quer dizer, o próprio inteligir; e pergunto: quem pode saber que entende alguma coisa a não ser que antes entenda a coisa? isto é, quem pode saber-se certo de alguma coisa a não ser que antes esteja certo da coisa? Depois, o que pode se dar mais clara e certamente como norma da verdade do que uma idéia verdadeira? De fato, assim como a luz manifesta a si própria e às trevas, assim a verdade é norma de si e do falso”. (Espinosa 4, II, escólio da P43).

32 - “Com isso, suprimimos a causa que comumente se estabelece para o erro. De fato, mostramos acima a falsidade consistir na só privação que as idéias mutiladas e confusas envolvem. Por isso a idéia falsa, enquanto é falsa, não envolve certeza. Quando, pois, dizemos que um homem aquiesce ao falso e não duvida dele, nem por isso dizemos estar ele certo, mas somente não duvidar, ou então que aquiesce ao falso porque não é dada

nenhuma causa que faça sua imaginação flutuar. A esse respeito, veja-se o escólio da proposição 44 desta parte. Portanto, por mais que se suponha que um homem adere ao falso, jamais diremos, contudo, estar ele certo. Pois por certeza inteligimos algo positivo (veja-se a prop.43 desta parte com seu esc.) e não privação de dúvida. E por privação de certeza inteligimos a falsidade”. [...]. (Espinosa 4, II, P49).

MELANCOLIA E CONTEMPORANEIDADE

Luciana Chauí-Berlinck*

Resumo: Neste artigo temos por objetivo acompanhar dois momentos na formulação do conceito de melancolia, tomando um texto atribuído a Aristóteles e um outro, de Freud. Discutimos a emergência da Melancolia/Depressão como uma patologia característica da sociedade contemporânea, ou seja, como sintoma de uma sociedade marcada pelos ideais narcísicos, tais como Freud os descreveu e interpretou em *Luto e melancolia* e em *Introdução ao narcisismo*. Às interpretações freudianas acrescentamos as análises de Christopher Lasch e de David Harvey. Fazemos a articulação entre o processo de socialização patológico e a sociedade contemporânea por que esta é narcisista na sua forma intrínseca, isto é, na maneira como produz e opera apenas com a imagem enquanto imagem, elaborada e transmitida não só para substituir o real, mas para oferecer uma ilusão de satisfação e assim bloquear os processos psíquicos e sociais de simbolização, sem os quais o desejo não pode ser transfigurado e realizado.

Palavras-chave: melancolia, Aristóteles, Freud, narcisismo, pós-modernidade

Neste artigo acompanhamos dois momentos na formulação do conceito de melancolia, tomando um texto atribuído a Aristóteles (*Problema XXX, I*) e um outro, de Freud (*Luto e melancolia*). Dois textos que empregam a mesma palavra, porém designam com ela fenômenos de sentido diferente. Não podemos dizer, contudo, que de um pensador a outro houve progresso contínuo dos conhecimentos, sendo mais pertinente observar a mudança do quadro teórico e clínico em que ela é nomeada e representada. Essa mudança, aliás, pode ser vista muito antes da retomada contemporânea do tema. Assim, por exemplo, o campo de referência aristotélico (ou grego) é, de um lado, uma certa concepção médica, na qual a melancolia é um tipo natural de temperamento, e, de outro, uma certa concepção ética da virtude (a idéia de *aretê*) ou da excelência de caráter e de conduta, que coloca o melancólico como alguém excepcional; no entanto, na Idade Média, o campo de referência é religioso, uma vez que a formação sócio-cultural medieval tem na religião seu quadro teórico e prático para a interpretação da

* Psicanalista, mestre em filosofia pela USP, professora de psicologia da Unimarco.